

# Martin Heidegger: *En los confines de la Metafísica*

Félix DUQUE

Universidad Autónoma de Madrid

**RESUMEN:** El ensayo se propone ofrecer una visión de conjunto de la obra de Martin Heidegger, centrada en el problema de la verdad del ser, verdad que brilla en la actitud del «estar-ahí a la muerte», en la obra de arte como cruce en quiasmo y en el ensamblaje cósmico de la Cuadratura. Se hace resaltar así la fuerte unidad que preside el camino del pensar heideggeriano, más allá de las consabidas, didácticas y artificiosas divisiones, vueltas y contravueltas; más allá, también de interpretaciones externas y forzadas.

**ABSTRACT:** The aim of this paper is to offer a thematic re-examination of Heidegger's work focused on the question of being's truth. A truth which is shining in the attitude of the *Da-sein zum Tode*, in the work of art as a chiasmatical interference and also in the «World-Cross-Notching» of the *Geviert*, in order to bring out the strong unity of the Heideggerian way of thought, which is far away of the «didactical» and made-up academical divisions, turns and returns, also beyond of wrested, external interpretations.

## 1. LOS INICIOS DEL PENSADOR Y EL INICIO DEL PENSAR

Martin Heidegger (1889-1976) nació en el pueblo de Messkirch, en el corazón de la Alemania suaba. Allí está enterrado, cabe la iglesia de la que su padre era sacristán. La tumba no está resguardada por una cruz. En la sencilla lápida brilla una estrella: «Ir hacia una estrella... sólo eso», dijo una vez<sup>1</sup>. Entre 1903 y 1909 cursa el bachillerato en Constanza y Friburgo de Brisgo-

---

<sup>1</sup> Véase H. W. PETZET, *Auf einen Stern zugehen*, Frankfurt/M., 1983.

via<sup>2</sup>. En 1907 pone Konrad Gröber en sus manos el tratado sobre el significado múltiple de las maneras de ser en Aristóteles, de Franz Brentano; esa obra orientaría para siempre su pensar en la dirección de la pregunta por el ser. También sus estudios de teología en Friburgo, de 1909 a 1911, le harían entrar en la órbita de una neoescolástica fuertemente impregnada de hegelianismo (últimas derivaciones de la Escuela Teológica de Teología Especulativa, con Anton Günther y F. A. Staudenmaier, prolongada en el profesor de Dogmática de Friburgo: Carl Braig). Sin embargo, ya en esta temprana época, la lectura de las *Investigaciones lógicas* de Husserl (sobre todo de la Quinta, dedicada a la «intuición categorial») y de la *Crítica de la razón pura* kantiana (especialmente por lo que hace al esquematismo trascendental, y por ende al problema del tiempo), minarían su confianza en el edificio escolástico, hasta la ruptura total y definitiva de 1919. «Concepciones epistemológicas —escribe a su mentor Engelbert Krebs, renunciando de este modo a su puesto docente en la Facultad de Teología de Friburgo— que se extienden a la teoría del conocer histórico han hecho que el sistema del catolicismo llegue a resultarme cuestionable e inaceptable: no así el cristianismo y la metafísica (entendiendo a ésta, de todas formas, en un sentido nuevo...)»<sup>3</sup> Todavía en los *Aportes de la filosofía*<sup>4</sup> escribirá como exergo al apartado dedicado a «El último dios»: «El absolutamente Otro frente a los dioses sidos, especialmente frente al cristiano.»<sup>5</sup>

El problema planteado ya desde el inicio del pensar de Heidegger era exquisitamente hegeliano (o mejor: posthegeliano), a saber: ¿qué oculto destino ha obligado a la metafísica a confundirse últimamente con la lógica, ya en tiempos de Hegel degradada a su vez en psicología —C.A. Eschenmayer— y antropología —J. Fries—, y enseguida convertida en epistemología por el neokantismo, triunfante tanto en la llamada Escuela del Sudoeste (capitaneada por W. Windelband y H. Rickert: con éste se doctorará Heidegger en 1913: *La doctrina del juicio en el psicologismo*) como en Marburgo (donde, enviado como «brulote» por Husserl, enseñará nuestro autor de 1923 a 1928)? ¿Acaso el *lógos*, la «reunión» griega<sup>6</sup> de ser y hombre, de cosas y declinaciones del decir, habrá de convertirse en la Modernidad en un instrumento *ad maiorem Hominis gloriam*, o incluso en una secreción neurofisiológica? ¿No deberá ser considerado, por el contrario, como una apertura del ser al hombre, como el

<sup>2</sup> Ver «Mi camino en la fenomenología». Transcripción y comentario en: Félix DUQUE, *La humana piel de la palabra*, Chapingo, México, 1994, pp 125-157.

<sup>3</sup> Cit. en Otto PÖGGELER, *El camino del pensar de Martin Heidegger*. Madrid 1993<sup>2</sup>, pág. 374.

<sup>4</sup> *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, 1936-38 (BPh), *Gesamtausgabe* (G.A.) Bd. 65. Frankfurt/M., 1989. Todas las siglas utilizadas se explicitan al final del artículo.

<sup>5</sup> BPh, 403.

<sup>6</sup> Cf. *Vorträge und Aufsätze* (VA), vol. I-III, Pfullingen, 1967<sup>3</sup> (hay traducción castellana de E. Barjau en: *Conferencias y artículos*, Barcelona, Serbal, 1995). Véase vol. III, pp. 8, 9, 11 y ss.

«lugar» privilegiado —el «ahí» en el que el ser está—, sólo a partir del cual reconoce el hombre su esencia y determinación? Un camino hacia esta segunda vía se dejaba entrever por la brillante recuperación hermenéutica de Schleiermacher por parte de W. Dilthey (adversario cordial de un neokantismo psicologizante y «científico»), descubierto por Heidegger a través de las clases de G. Hoberg en la Facultad de Teología. Tanto la citada tesis doctoral como el escrito de habilitación (*La doctrina de las categorías y de la significación de Duns Scoto*, 1916) muestran el rechazo del psicologismo y la renovada atención a los *modi significandi* del lenguaje. Pero Dilthey supondría no sólo un impulso decisivo en la orientación hermenéutica, sino también en la revalorización de la historia (una perspectiva para la que tanto la escolástica como la primera fenomenología husserliana eran ciegas). De ahí que la conferencia de habilitación tratara, consecuentemente, de *El concepto de tiempo en la ciencia histórica*. Estas ideas cuajarían en la decisiva conferencia de 1924 *El concepto de tiempo* (poco accesible hasta su edición en 1989), verdadero palimpsesto de *Ser y tiempo*.

Ya en el joven Heidegger vemos reverberar, pues, las palabras básicas de la metafísica: el ser (Aristóteles) y el *lógos* (Duns Scoto, Hegel), junto con su motor interno, oculto para aquélla: el tiempo (Kant), y la consideración histórica, interpretativa, de los textos (Dilthey), pronto fundamentada y rebasada («asumida», diríamos con Hegel) en el curso más importante que el joven asistente de Husserl diera en Friburgo: *Ontología (Hermenéutica de la facticidad)*, 1923<sup>7</sup>. Con todo, la lucha contra los adversarios de la «metafísica» no desviaría a Heidegger de su intuición fundamental: el enemigo era interno. La degradación revelaba un destino. De ahí la lucha enconada contra los intentos contemporáneos de «resurrección de la metafísica» (en Max Wundt o en Nicolai Hartmann, por ejemplo). Dicho sea de paso, ello revela la inutilidad —como poco— de los otrora renovados intentos de asimilación o reconversión de Heidegger a una remozada neoescolástica: *quaedam perennis philosophia* (pero ornamentalmente *aggiornata*), contra la Modernidad. Tal «cruzada» antimoderna no tiene sentido alguno, para nuestro pensador: el inicio mismo de la metafísica muestra ya una errancia. En Platón, por convertir la verdad como *alétheia* (desvelamiento de un fondo de retracción) en conocimiento correcto, comandado por la mirada del hombre —verdad como adecuación del ser al pensar<sup>8</sup>. En Aristóteles, por la ambigua e inestable mixtura de un «saber y entender que se busca» (*dsetouménē epistēmē*) —y que plantea la pregunta por las maneras de ser del ente (*Metaph.* IV)— y un «saber primero, teológico» (*Metaph.* VII y XII) que ve como modelo de «primera ousía» a un «atractivamente» erótico Ente máximo,

<sup>7</sup> *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. G.A. 63, Frankfurt/M., 1988.

<sup>8</sup> Cf. *Doctrina de Platón sobre la verdad*, en *Wegmarken* (WM), G.A. 9, Frankfurt/M., 1976.

abismado en su propio pensamiento, y pronto convertido en Hacedor y *actus essendi*, luego en la moderna causa sui y por ende —máxima degradación del *ens realissimum*— en la tiránica «opinión pública» del *Man* (Don Uno de Tantos, vierte castizamente García Bacca) de la actual sociedad de masas<sup>9</sup>.

Por eso se volverá el Heidegger maduro a un pensar arcaico, previo al inicio de la metafísica, en el que sea posible atender a una asonancia (*Anklang*, como cuando decimos: «esto me suena a...»<sup>10</sup>). Un pensar en el que ya se anuncia (como en una aurora que reverbera en nuestro crepúsculo) la posibilidad de otro inicio, «postmetafísico», a través de 1) la interpretación de la necesidad (rigidificada por la lógica modal) como «usanza» (*Brauch*: las tradiciones, latentes en las raíces del lenguaje) en el primer fragmento legado por la filosofía: El *dictum* de Anaximandro<sup>11</sup>; 2) la huella de la *lethé* («olvido») en el «corazón de la verdad bien redonda» parmenídea<sup>12</sup>, frente a la mentada distorsión «humanista» y «pedagógica» de Platón; y 3) el *lógos* como fondo y abismo de la *psyché* en Heráclito, antes de la degradación del lenguaje, «usado» como «vehículo» y «medio» de comunicación empleado por los hombres al parecer *ad libitum*, convencionalmente<sup>13</sup>.

## 2. EL ACABAMIENTO DE LA METAFÍSICA

Y junto a esta atención a voces casi olvidadas, pero que —como el Señor de Delfos en Heráclito— siguen enviando destellos y señales, el cuidadoso sondeo de los gérmenes de acabamiento (*Vollendung*: un término ambiguo en al. y cast.: lo «perfecto» es también lo «acabado») en los grandes filósofos terminales: Hegel, con su identificación lógica del ser y la nada, malentendida —según Heidegger— al verla como resultante de, y fundamentada por, el devenir «progresista» que acaba en la autotransparencia de la Subjetividad espiritual<sup>14</sup>, en lugar de remitir esa «identificación» —en un «paso atrás»— a esa Mismidad entrevista por Parménides (Fr. 8: «lo mismo hay para el pensar —*noein*— y para el ser»<sup>15</sup>; y Kant, primero en 1929 —alabado por ser el pri-

<sup>9</sup> *Sein und Zeit* (SuZ), Tubinga, 197212, pág. 128. En la trad. de J. Gaos, *Ser y tiempo* (SyT), (México 1962<sup>2</sup>), pág. 145.

<sup>10</sup> Cf. BPh, II, 107-166.

<sup>11</sup> En *Holzwege* (Hw), G.A. 5, Frankfurt/M. 19806. Hay traducción (mala) de J. Rovira Armen- gol, Buenos Aires, 1979<sup>3</sup>.

<sup>12</sup> Véanse p. e. *Was heisst Denken?* (WhD), Tubinga, 19713 (hay tr.: *¿Qué significa pensar?* de H. Kahnmann, Buenos Aires 1972<sup>2</sup>); o *Moirá*, en VA III, así como el curso de 1942/43, *Parménides* (G.A. 54).

<sup>13</sup> Ver *Logos*, en VA III, y sobre todo el curso de 1944: *Logik. Heraklits Lehre vom Logos*, G.A. 55.

<sup>14</sup> Cf. el curso de 1930/31, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, G.A. 32.

<sup>15</sup> Véase WhD y *Vier Seminare*, Frankfurt/M. 1977.

mero en ver a través de la «imaginación trascendental» el trasfondo temporario del ser, y luego 1961, reintegrado en el destino metafísico<sup>16</sup>. Una más rica ambivalencia presentan los pensadores del ocaso: Schelling<sup>17</sup>, cuya escisión entre fundamento-fondo (*Grund* significa ambas cosas) y existencia anuncia ya la diferencia ontológica ser/ente, aunque el propio Schelling se cegara la vía hacia ella al interpretar el ser como «voluntad»; y Nietzsche, para Heidegger un «hiperplatónico» a su pesar<sup>18</sup>, peraltador por un lado del tiempo como existencia, pero enseguida «traductor-traidor» de ello con su doctrina del eterno retorno de lo igual. Nietzsche, que tuvo también el presentimiento del ser como extaticidad y descentramiento para oscurecerlo en el acto —según Heidegger, claro— por su «traducción» de la esencia como voluntad de poder y su empeño de conferir al devenir los rasgos del ser.

Y tras Nietzsche, «el desierto crece». Un desierto en vano disimulado por la «tiranía» de la dialéctica (más hegeliana «consumista»/liberal/«democrática» —que marxista, empero). Heidegger creyó en 1946 que sólo con Marx —por asentar la esencia de la realidad en el trabajo— podía su pensar iniciar un diálogo<sup>19</sup>; o por los desgarramientos cordiales de los «existencialistas» (un malentendido propiciado por la propia terminología de SuZ ubicó a Heidegger en esas tendencias). Y luego, tras la guerra, el triunfo del *Amerikanismus*, de la muerte de la filosofía como cosmovisión y de su trasvase en la cibernética y la logística, que hacen —en la planetarización de la técnica— del antiguo *animal rationale* una «bestia de trabajo»<sup>20</sup>, de lo ente una «existencia en plaza» y de la naturaleza un disponible «fondo de provisión»<sup>21</sup>.

Quizá lo que más llame la atención, hoy, de Heidegger es su decidido empeño en situarse «al margen» (¡no más allá!) de la entera filosofía (cf. la conferencia —de título bien elocuente— *El final de la filosofía y la tarea del pensar*<sup>22</sup>. Toda filosofía es, para él, metafísica: pregunta por el ser del ente. De modo que sólo desde éste se remonta al ser, entendido por tanto como condi-

<sup>16</sup> Véase *Kant und das Problem der Metaphysik* (KM, 1929), Frankfurt/M., 19734 (hay tr. de E. C. Frost. México 1973); y *Kants These über das Sein* (KTM, 1961), en WM (trad. en: *Ser, verdad y fundamento*, de E. García Belsunce, Caracas, 19752).

<sup>17</sup> Cf. el curso de 1936, *Schelling. Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, G.A. 42, Frankfurt/M., 1988.

<sup>18</sup> Cf. *Nietzsche* (vols. I-II), Pfullingen, 1961.

<sup>19</sup> Cf. *Brief über den Humanismus* (BH), en WM, pág. 339 ss. Hay tr.: *Carta sobre el humanismo* de R. Gutiérrez Girardot. Madrid 1970<sup>3</sup>.

<sup>20</sup> Véase *Überwindung der Metaphysik* (ÜdM), en VA I.

<sup>21</sup> Véase *Die Frage nach der Technik* (FnT), en *Die Technik und die Kehre* (TK), Pfullingen, 1985<sup>6</sup>. Hay tr.: «La pregunta por la técnica» de A. P. Carpio, en *Época de Filosofía* 1, 1 (Barcelona, 1985), 7-29.

<sup>22</sup> Publicado primeramente en francés (1966), el original alemán sólo aparece en 1969 en ZSD. Hay tr. de J. L. Molinuevo: *El final de la Filosofía y la tarea del pensar*, en *¿Qué es Filosofía?*, Madrid 1980<sup>2</sup>.

ción de posibilidad e inteligibilidad. La metafísica es pues onto-teo-logía<sup>23</sup>: sobre la base de una (supuestamente) omnimoda racionalidad lógica —o sea, y modernamente: de la representacionalidad de objetos para un Sujeto autoconsciente— investiga la fundación del ente en un Ente Supremo (dios) en el que, *ad limitem*, se identificarían universo del discurso (fundamentación: *ens realissimum et perfectissimum*) e incondicionalidad causal (*ens necessarium*). Las cuestiones de la filosofía/metafísica buscan una respuesta «verdadera» (esto es: adecuada) al marco problemático previamente delineado por el *principium rationis*, por la posición del fundamento<sup>24</sup>, entendido éste en el triple respecto de sondeo (búsqueda de «cimientos» seguros y computables), fundamentación (*ratio* que al cabo se da razón a sí misma, imponiéndose como lo necesario, frente a los modos de lo posible y lo real) y fundación (base óptica inquebrantable). Tres modulaciones de un mismo destino, de una misma historia: la del ser, entendido como Suma Identidad de esencia y existencia.

### 3. LA PREGUNTA POR EL SER

En cambio, la pregunta por el ser: por su sentido, verdad y localización (las tres estaciones del sendero seguido por Heidegger), no sería ya una pregunta metafísica, sino que «desmantelaría», pondría al descubierto sus cimientos. No para establecer otros más sólidos, ni para superar a la metafísica, sino para reponerse de ésta, para remontarla (los dos sentidos del alemán *Verwindung*, tal como se dice p.e. que alguien se «repone» de una enfermedad; es más: habría que entender ese «remonte» no como una «curación», sino como una lúcida conciencia de la inevitabilidad de esa enfermedad, vista ahora como un «síntoma», en un sentido parecido al de la «abducción» freudiana). La única pregunta de Heidegger no busca ni espera respuesta. Si propone un «problema», lo hace en el sentido griego del término: *pro-bléma* como algo «pro-yectado» (ya en SuZ se hablaba del «proyecto» como «resolución» no hacia, sino desde un futuro en el que cabía leer las huellas de la tradición). Si las cosas «tienen», presentan un sentido (un fondo de inteligibilidad o, mejor, de lectura y descifrado) es porque ese sentido se da. Se da en el ser-humano, en el *Dasein* o «estar»; pero ello no significa que el sentido venga dado por el hombre (una modificación del famoso aserto inicial de la *Crítica de la razón pura* kantiana: si el conocimiento se da en la experiencia, ello no implica que se extraiga de y se deba a ésta). En este carácter transitivo, no reflexivo, de donación brilla —en castellano, brilla «por su ausencia», cuando decimos:

<sup>23</sup> Véase *Identität y Differenz*, ed. bilingüe de A. Leyte, Barcelona, 1988.

<sup>24</sup> Véase *Der Satz vom Grund* (SvG), Pfullingen, 1978<sup>5</sup>. Hay tr.: *La proposición del fundamento* de F. Duque y J. Pérez de Tudela, Barcelona, 1991.

«hay»— el pronombre im-personal «se» (al. *es*; *es gibt*: «se da», «hay»). Sólo al final de su itinerario (en *Tiempo y ser*<sup>25</sup>) expuso explícitamente Heidegger este carácter transitivo, disimulado tras la estaticidad del infinitivo «ser». Esta raíz olvidada del ser hiende y «tacha» ese carácter supuestamente definitivo e inconcuso del «ser» (por ello, y de una manera tipográficamente espectacular, tachado en cruz en ese homenaje-desafío a E. Jünger que es *Zur Seinsfrage*<sup>26</sup>). Tal raíz es aludida (no definida, ni determinada ni «nombrada») por Heidegger a partir de 1936 (BPh) como *Ereignis* («acaecimiento propicio»); en su sentido fuerte y literal, un término... del pensar y del lenguaje (parece que, en su lecho de muerte, confesaría Heidegger a su hermano que, para él, el *Ereignis* seguía estando «como en un túnel» del que no se vislumbraba la salida). Un término tan innombrable como el judío JHWH o el Tao. Desde luego, no un «sustantivo» (la representación estable de una «cosa»), sino la alusión a una diferencia: que algo se diga en propiedad (o sea, que sea adecuada, verdaderamente denominado) implica que la propiedad misma en la que él es dicho (otros «términos» para lo Mismo: el Da, el ahí en que ser y hombre se corresponden; la *Lichtung*, o «despejamiento» en que las cosas dan a ver sus «aspectos») quede ausente, olvidada, no sólo por parte de aquello que de este modo resulta «apropiado» ni por parte de aquél por mor del cual ello resulta «apropiado», sino ausente, olvidada... de y para sí misma (más que una inversión, una tachadura casi sarcástica del ser en y para sí hegeliano): expropiada de sí, irremisiblemente entregada a la alteridad en la que hay sentido. Nada se presenta en ese brillo. Lo que acaece, lo que es «el caso», hace acto de presencia en gracia a esa ausencia.

Este es a mi ver el (extraño) corazón del pensar heideggeriano, la «estrella» tras la que —a veces a tientas— iba desde su juventud. El nihilismo, el desierto de la Técnica y el Consumismo en que hoy estamos, no consiste en un escéptico y agnóstico «no saber nada respecto a qué sea la Verdad». Ese escepticismo sería en el mejor de los casos (como ya se ve en Descartes) una duda metódica, una estrategia guiada por la creencia de que todo está (o estará, al fin de los tiempos) a la mano del hombre: todo, disponible —«contante y sonante», como el dinero— porque la realidad es en el fondo un «producto», una «maquinación» del Hombre: primero Lugarteniente y luego Señor del Ser, a través de la ciencia y de la técnica. Esta creencia —esta querencia, pues que de «voluntad» se trata— ha sido desbaratada por el proceso mismo de la tecnología. En ella se despliega una «esencia» (el término no tiene en Heidegger un sentido estático, ideal, sino transitivo, de despliegue de «posibles») hasta ahora impensada. La esencia de la tecnociencia es la «estructura de emplaza-

<sup>25</sup> *Zeit und Sein* de 1962, en *Zur Sache des Denkens* (ZSD), Tübinga, 1976<sup>2</sup>.

<sup>26</sup> Véase WM. De *Zur Seinsfrage* (ZSF) hay tr.: *Sobre la cuestión del ser* de G. Bleiberg, Madrid, 1958.

miento»<sup>27</sup>, el *Gestell*: el máximo «peligro» y a la vez un «destello» del *Ereignis*. Peligro, porque el «emplazamiento» es anónimo (como lo son las «sociedades» en las que se muestra la esencia de la empresa moderna): es inútil «echarle la culpa» al «sistema» o tildar a la técnica de «demoníaca»: «nadie» es responsable de lo que «pasa» (una curiosa —no sé si consciente— confirmación de la admonición hegeliana contra esos reformadores y revolucionarios que quieren «cambiar» el mundo según los dictados de su «corazón»; adviértase que esa admonición hegel-heideggeriana era compartida también por Marx). Ello no significa, sin embargo, una quieta y «burguesa» conformidad con el «orden establecido», como veremos. Ahora bien, ese «anonimato» (se trata de una «estructura», no de una «imposición» —dicho sea esto contra una mala traducción de *Gestell*—) amenaza con engullir al propio «hombre» que se creía señor de la Técnica, parcelándolo y disponiéndolo según las necesidades de la máquina y las previsiones de la Information (ver la conferencia —homónima— al final de SvG). Pero esa «humillación» (después de la copernicana, la marxista, la freudiana y la nietzscheana) que echa por tierra todo hipócrita «humanismo» (esconda o no un «dios» humano, demasiado humano) es también —con Heidegger— un «destello». La admonición es una premonición. En ese destino ineluctable, el hombre deja de «hacerse ilusiones» y deja por ende «en paz» a las cosas, en cuanto cosas («cosa» viene del latín *causa* —como cuando se habla de «luchar por una buena causa»—: una situación «decisiva» en la que el hombre está comprometido; recuérdese lo que decía Ortega en *Meditaciones del Quijote*: «yo» soy «yo y mis circunstancias; y si no las salvo, no me salvo yo». Sólo que Heidegger es más radical: «circunstancia» alude en definitiva al «yo» como centro. Pero en la cosa-causa no hay «centro», sino ajuste, ensamblaje del decir y el hacer humanos con las posibilidades ofrecidas en situaciones que revelan una «falta»).

#### 4. DE LO QUE HACE AL CASO EN LA SERENIDAD

Digamos: la cosa no es; la cosa se declina, es un «caso». Y lo que «hace al caso» deja ver al ensamblaje entre acciones/disposiciones (el *Ereignis*) como oferta de una cadencia. No como una «decadencia» (algo así como un «pecado» platónico-cristiano, por el que cosas y hombres se muestran como nostalgia de un origen perdido; como «dejadas de la mano de Dios»). Tomemos el término «cadencia» en su sentido musical: en ella se dice y destina la melodía (Heidegger no piensa el «destino» como un *fatum*: la imposición —ciega o debida a la providencia— de algo que ha de ser, *velis nolis*, sino en el sentido

<sup>27</sup> Cf. las dos conferencias de TK: FnT y *Die Kehre*.



de un «envío» —como en una carta, que sólo «tiene» sentido cuando llega «a destino»—. En una *cadenza* no hay un único tono dominante: la melodía se da a través de la cadencia: existe solamente en ella, y aparece en su redondez sólo al final; cuando ya es demasiado tarde para volver a empezar, *da capo*. La melodía deja ser a la cadencia. Digamos: el *Ereignis* permite diversos «ensamblajes» entre el ser y el ente. Pero no se confunde con ninguno de sus momentos, ni siquiera con el «último» (en esto se diferencia de nuevo Heidegger de Hegel, para quien la última figura fenomenológica englobaba y resumía a todas las anteriores). De esta manera, cree Heidegger, es la «estructura de emplazamiento», o sea la esencia/destino de la técnica moderna lo que —bien mirado— nos enseña a escapar de la lógica inquisitorial, del «tribunal» de la razón que, desde su altura de circular reflexión, dictamina (juzga y sentencia) el orden jerárquico de lo real según los grados de acercamiento o distancia a la Identidad suprema (p. e., en Leibniz). Esa «mirada» en lo que Occidente ha llegado a ser (tras el paréntesis de la forzosa inactividad docente tras la guerra, Heidegger volvió a la notoriedad pública con cuatro famosas conferencias en Bremen, tituladas conjuntamente: *Einblick in das, was ist*; una traducción castiza sería: «Una mirada que penetra en lo que hoy existe y nos importa») se remansa en cambio —tras tanto ideal de dominio y posesión— en la «serenidad» (*Gelassenheit*: título de un opúsculo capital, de 1959<sup>28</sup>. También podría verse por «desasimiento» —los italianos tradujeron: *L'abbandono*—). Serenidad no es «entrega» a las cosas (una especie de «bajar la guardia», cansados de «vigilar y castigar»: eso no sería sino una inversión que daría igual; un derrotismo victimista —y consumista: comer y gozar en vista de la catástrofe inminente— en vez de la «victoria» sobre la «naturaleza» que anunciara Bacon). Tampoco es pasiva resignación «historicista» (en plan: si algo ha ocurrido es porque tenía que ocurrir; más vale «acomodarse» a lo que hay). Pues ese mostrenco acomodo bien podría llamarse, nada menos, democracia (cf. la entrevista con *Der Spiegel*), entendida —interpreto yo— como un «neoliberalismo» que da valor a cosas y hombres (troquelados ambos según las necesidades de la industria y del capital) sólo si «funcionan» como productos mecánicos (o electrónicos); que «usa» las palabras como instrumentos por «de fuera» bien empaquetados y científicamente unívocos y por «de dentro» retóricamente insinuantes y llenos de «maquinaciones» para persuadir de que «esto» es el «progreso» (y cualquier cambio de ese —verdadero— inmovilismo, una argucia «reaccionaria»). Un lenguaje informático del que no se sabe a ciencia cierta de qué «informa», pero que en cambio «forma» y troquela hombres y cosas según las exigencias del intercambio de valores, en un «manejo» y manipulación de la que desaparece hasta la moderna «objetividad», para no

<sup>28</sup> *Gelassenheit*, Pfullingen, 1959. Hay tr.: *Serenidad* de Y. Zimmermann, Barcelona, 1989.

dejar a la postre sino «existencias en plaza»: la plaza/mercado/almacén en la que se cambia «mano» o «cerebro» de obra por dinero que sirve a su vez para intercambiar cosas «que funcionen» dentro de un dispositivo informatizado. No es vano que esta hueca circularidad tenga como modelo el *feed-back*, la retroalimentación.

La serenidad heideggeriana pretende alzarse contra esta «entrega» pasiva en la que nadie domina pero donde, dada la universal y absoluta «administración» de lo «real», los hombres se hacen recíprocamente esclavos unos de otros (sin Amo omnisciente y aprovechado), y donde «todos sueñan lo que son / aunque ninguno lo entienda», que decía Calderón. Serenidad sería, en cambio, una vigilante atención a los «encuentros» en los que se engendra el sentido. Encuentros, ¿de qué? No de cosas «listas para el consumo» ni de hombres productores/consumidores, sobre el fundamento de la lógica de la producción. Aquí no hay fundamento, sino que se da una comarca (*Gegend*)<sup>29</sup>. La mejor manera que encuentro de explicar esta sede de encuentros es a través de un cuadro (o una serie de cuadros) amado por Heidegger: *La montagne Sainte Victoire*, de Cézanne. El cuadro «deja ser» al paisaje, que no está compuesto por relaciones jerárquicas (como los retablos medievales) ni ha de ser visto en perspectiva desde un centro (como en las grandes obras de los venecianos, por ejemplo), sino que teje una «conformidad de remisiones», una *symploké* de trazas o huellas por las que todo halla su lugar propio, sin que exista una «plaza» o sitio dominante. En el cuadro se dan espaciamentos; las cosas «maduran» en las alusiones y veladuras de los colores. El cuadro «abre» Mundo. Por eso, la serenidad que se «deja ir» hacia la comarca —la reunión de «marcas» o huellas, sin origen ni término— no representa tampoco una acción, o sea, una «operación» en vista de la voluntad de un «autor» que pretende reconocerse a sí mismo en la obra, como si la innegable «alienación» y el «fetichismo» de la mercancía se «curaran» devolviendo al trabajador lo que es «suyo»: su «tiempo de trabajo», valorado a su vez en un medio universal y anónimo: el dinero... para poder comprar otros «productos», o sea para remediar necesidades prescritas y controladas de una manera igualmente universal e indiferente. Otro círculo metafísico en el que la vida (si por tal entendemos la conjunción, el ajuste de hombres, cosas/causas» y palabras) se ha hecho, de nuevo, «cosa pública»: ese «sitio» anónimo en el que la privacidad (no sólo del individuo, sino de las cosas mínimas y humildes), el misterio de lo íntimo e indisponible brilla por su ausencia, se echa en falta.

La serenidad para con las cosas (en cuanto «reuniones», condensaciones de sentidos, de senderos posibles de vida, no en cuanto algo computable e infor-

<sup>29</sup> Cf. *Aus der Erfahrung des Denkens* (AED), G.A. 13, Frankfurt/M., 1983, pp. 47 ss., 53, 55, 57, 59, 72 ss.

máticamente dispuesto para su manipulación) no excluye pues la crítica. El solo hecho de que sea posible y pensable ese modo de acercarse al misterio de una donación de apertura desenmascara a la contra las maquinaciones de un sistema (no un mundo) en vías de uniformización total: un sistema en el que cada vez serán menos necesarios los uniformes militares al ir siendo sustituidos por la grisalla del empresario y del político funcionario (un sistema donde los «guías» —caudillos, para nosotros— han encontrado su tácita continuación en los *leaders*, o sea: «los empleados de primer rango dentro del curso de negocios del aprovechamiento incondicionado de lo ente, al servicio del aseguramiento de la vaciedad [resultante] del abandono del ser»<sup>30</sup>). Es el pensador de la serenidad el que participa —su única actividad política tras la guerra— en una manifestación contra la energía nuclear, o denuncia —en la entrevista con Richard Wisser para la cadena televisiva ZDF, en agosto de 1969— los peligros de la utilización «higienista» de la biogenética; o bien, en los Seminarios de Le Thor, avisa del peligro de un nuevo y más virulento nacionalismo, basado esta vez no en la raza, sino en la conjunción de la industria armamentista y el aparato militar. Todos estos pronunciamientos, basados en una clara actitud ética y en el cuidado por preservar en lo posible un planeta desertizado y contaminado en nombre del progreso y la técnica, dejan ver cuán lejos se halla la serenidad del pensar meditativo de una pasiva razón ascética, desembarazada del mundo para engolfarse en el ser (frase ésta última sin sentido dentro del pensamiento de Heidegger).

## 5. LAS COSAS COMO ECLOSIONES DE MUNDO

Sólo que: «una cosa es limitarse al aprovechamiento de la tierra, y otra recibir su bendición y llegar a hospedarse-y-echar-raíces (*heimisch*) dentro de la ley de esta recepción —*Empfängnis* significa también «concepción»: tierra como «naturaleza», como lo que «da a luz» (F.D.)—, a fin de resguardar el misterio-hospitalario (*Geheimnis*) del ser, y de vigilar la inviolabilidad de lo posible»<sup>31</sup>. ¿Qué quiere decir eso del «misterio» y de la «inviolabilidad»?

### 5.1 Sugerencia y fracaso

Al pronto, nosotros nunca nos las habemos con cosas en cuanto cosas, sino con incitaciones, sugerencias u obstáculos cristalizados temporalmente en

<sup>30</sup> ÜdM, en VA I, 88.

<sup>31</sup> ÜdM, 90.

escorzos, perspectivas o envíos, dentro de un «plexo de conformidad», de «lo que hace al caso» (*Bewandtnisganzheit*) para un «circunspecto estar al cuidado» de nuestra vida (que, de nuevo, nunca se da «aislada»: en ella ingresan esencialmente la «significatividad» o no de lo «a mano» (*Zuhandenes*), o sea de lo «ajustado a algo», por mor del cumplimiento de una situación). Las «cosas» no nos están «presentes» («delante de la mano»: *vorhanden*), sino que vienen entrelazadas en un contexto, «con el que andamos dando vueltas, tratando» (*Womit des Umgangs*), al estar «familiarizados» con ellas (véase SuZ § 69). Pero no siempre responden las cosas («encausadas» como lo útil) a nuestras expectativas, pues unos entes velan, desplazan y disimulan a otros, «dándoselas» de lo que no son<sup>32</sup>, de manera que a veces «echamos en falta» algo que debiera estar a mano, aparece algo con lo que no se «contaba» o bien la cosa presenta una «resistencia» inesperada. De este modo cae la ilusión de que el hombre pueda disponer a su antojo del mundo. Para salir de este frustrante estado de cosas caben dos procedimientos: 1) modificamos nuestra preocupada circunspección (cf. SuZ § 69, b) y la tornamos en una «supervisión», una mirada de conjunto que ordena el «todo de significatividad» en un esquema condicional de medios a fines (origen de la razón instrumental), separándonos del contexto y articulándolo como un «dominio» previamente diseñado conceptualmente, a fin de evitar ulteriores sorpresas: el útil es ahora «descubierto» por una mirada supuestamente aséptica, teórica (la mirada del «sujeto») y visto como un objeto. El mundo queda convertido en tema (e.d., en un conjunto de «tesis» —*Sätze*— subsumidas bajo una ley —*Gesetz*—); 2) sin negar esa «postura» científica —ni menos, renegar de ella—, damos un «paso atrás» y nos preguntamos por lo que pueda significar «mundo» para que algo de él le «falle» y le «haga falta» al hombre (cf. SuZ § 69, c). Mundo no es un conjunto de cosas, o su receptáculo (los ingleses hablan de *furniture of the world*), sino el plexo de modos posibles de vida. Incluso la actitud teórica es ya una manera de «ser en el mundo» (e implica una praxis). El hombre no «tiene» mundo (como si éste fuera su propiedad), al contrario: siempre se es un «hombre de mundo». Existiendo, el ser-humano (*Dasein*) es ya en cada caso su mundo, proyectado desde el «espacio de juego» de cosas como posibilidades. Así, ni éstas son primariamente algo «real» (algo presente y disponible) ni el ser-humano algo estático y duradero (ad limitem, inmortal), sino un poder-ser existencialmente de una u otra manera (cf. SuZ § 62), en base —y esta «base» es el sentido: la «regla» del juego— no sólo a nuestras anticipaciones, sino a nuestra «deuda». No «entramos» consciente y decididamente en «un» mundo, sino que ya de antemano estamos «arrojados» a él (*Geworfenheit*). Todo pro-

<sup>32</sup> *Der Ursprung des Kunstwerkes* (Urs), Stuttgart, Reclam, 1960, pág. 52. Hay tr. en *Arte y poesía*, de S. Ramos, México, 1958.

yecto es yecto (ésta es la facticidad, la «marca» o acuñación de nuestra existencia). Yecto, arrojado desde tradiciones que ni son «producto» nuestro, ni nos «producen» mecánicamente, como si no cupiera otra cosa que atenerse pasivamente a ellas (ver supra, sobre la «serenidad»). Tradiciones de las que hemos de «hacernos cargo» y a las que «llevar a efecto»: desde las que «dialogar» con otros modos de «ser hombre»<sup>33</sup>, en donde el presunto secuaz del nacionalsocialismo exige de alemanes y franceses «voluntad de largo aliento para oír unos de otros y sostenido coraje para con la propia determinación», como vía para el entendimiento (*Veständigung*) y para «estar así de manera originaria abiertos al otro.»<sup>34</sup> Heidegger, para bien o para mal, no cree en la Humanidad, sino sólo en «maneras humanas» —*Menschentümer*— sólo parcialmente traducibles y conmensurables entre sí. (Diríamos: somos «semejantes», nunca «iguales»).

## 5.2. La muerte como lo que «da juego», y el «estar a la muerte»

Ahora bien, ese juego —cuyo «campo» siempre móvil es el mundo— entre las cosas como posibilidades y el ser-humano como «poder-ser» no es ni estable ni, mucho menos, eterno (no está leibnizianamente fundado en una «región de verdades eternas»; el proyecto de SuZ es el de un «ateísmo metodológico»). El juego se estrella en la muerte, entendida no como un «suceso terminal» de la vida (por caso, indefinidamente prolongable en «otra», con lo que se hace de la muerte un «tránsito», si es que no una farsa), ni como algo a lo que está «abocado» el hombre, sino como algo a lo que entera y simplemente el ser-hombre «está» (y a lo que siempre intenta uno zafarse, como cuando negativamente se dice de alguien que «no está a lo que está»). «Estar a la muerte» (no «ser para la muerte», como aviesamente se suele traducir) es estar ya de siempre abierto, «resuelto» a la posible imposibilidad de toda posibilidad, en cuanto algo de lo que se está cierto, aunque de manera indeterminada: algo que no se refiere a nada (la muerte no es lo «contrario» de la vida, como si ambos tuvieran un fundamento común: p.e., la eternidad); algo que me es propio y me singulariza, y que es irrebasable. Abrirse a estas características es experimentar la angustia, en la que de consuno se advierte mi finitud y el carácter vacío del mundo (cf. SuZ, § 53).

La patencia instantánea de la muerte se muestra en la angustia como un «estar precursándola» (no como un «tenerla en cuenta», al modo de los «segueros de vida»), es decir como aceptación del hecho desnudo de que el íntegro

<sup>33</sup> Cf. *Wege zur Aussprache* (1937).

<sup>34</sup> AED, 21.

«poder-ser» es estar «a las resultas» de un fondo de indisponibilidad, abierto en cada caso en un «querer-tener-conciencia»<sup>35</sup> de una «deuda» recibida como herencia (que da sentido precario a nuestros «posibles»). Lo que en esa angustia (protofenómeno existencial) se da a ver es la finitud, no sólo del ser-humano, sino también del ser («el ser mismo, en esencia, es finito»<sup>36</sup>). Por este último rasgo se separa Heidegger de toda la filosofía occidental. Siempre se había entendido que el «error» (y el mal) es algo puramente humano (o sobrehumano: demoníaco; pero no «divino»), de modo que una correcta y desapasionada atención a lo que «es», *sine ira et studio*, permitiría el «ajuste» con la cosa y, en definitiva, con el «Ordenador» de cosas y hombres (cf. p.e. las actitudes de Sócrates y Descartes). Recordemos, en cambio, que para Heidegger lo ente desplaza y disimula a lo ente, nos incita —sin «culpa» por su parte, desde luego— a error. Es este desajuste, al que el hombre por su parte contribuye —al estar a su vez situado en perspectivas no commensurables—, lo que avisa de la muerte (la retirada de remisiones). Los envíos o constelaciones de lo ente son siempre «precarios» (estamos en medio de lo «ente en total»; pero nunca veremos la «totalidad de lo ente»; simplemente porque no hay tal justa y ordenada distributividad —p.e. la leibnizo-wolffiana *omnimoda determinatio*—: tampoco para un dios). Y el ser-humano corresponde a ellos (la variedad de correspondencias constituye las épocas) de una manera temporal e histórica, sin que sea posible establecer criterio alguno de «evolución» o «progreso» en una Historia Universal<sup>37</sup>, aunque sí podamos apreciar el agotamiento de un modo general de envío (p.e. el que ha dado a luz a Occidente: el ideal metafísico de la presencia constante y de la identidad) y estar prestos a un «nuevo inicio» (BPh trata enteramente de estos síntomas de acabamiento y de esta «presencia»).

Ya hemos apuntado antes cuáles son esos síntomas: los correspondientes a la planetarización técnica, la computabilidad (la «contabilidad» general) del *Gestell*: ver todas las cosas como «productos de consumo» (incluido el «productor», que se entiende a sí mismo como un «producto» de la fábrica de la Historia). Ahora, y a través de lo que en aquellos síntomas «se echa en falta» cabe entender a la contra lo disimulado y reprimido en esa «historia del ser» que llamamos Occidente.

<sup>35</sup> SuZ, 307; SyT 334.

<sup>36</sup> *Was ist Metaphysik?*, en WM, 120. Hay tr.: ¿Qué es metafísica? de X. Zubiri, en *Renuevos de Cruz y Raya*, 8 (Santiago de Chile/Madrid, 1963). No están traducidos ni el importante "Epílogo" de 1943 ni la "Introducción" de 1949; cf. WM 303-312, 365-383.

<sup>37</sup> Cf. *Hegel y los griegos*, en WM.

### 5.3. La cuadratura, desde el ser tachado en cruz

Las cosas no están en el mundo ni son para el hombre. En cada cosa está en «causa» el Mundo en su integridad (algo que entreviera —si bien metafísicamente— Leibniz con sus *miroirs de l'univers*). Lo que la cosa ofrece en su «aspecto» remite a una materialidad que dispensa abrigo, que da a luz sin salir ella misma a la luz (algo que los griegos barruntaron como *moira*, y Kant como *cosa en sí*). Pero esa cerrazón no está nunca presente, sin más. Aparece como «retracción» sólo cuando la mano trabaja algo (no «trabaja sobre algo», como si se tratara de una materia dócil y penetrable) para cubrir una necesidad. La opacidad de la piedra no está en el roquedo, sino, p.e., en el carácter macizo de las columnas de un templo dórico, o en la solidificación de la arcilla que permite escanciar el vino de un jarro. La «mano» del *technítes* (del técnico en general, incluyendo al actual ingeniero de la inteligencia artificial) sigue en general procedimientos, líneas de medida y enfoque que nunca son arbitrarias. Si queremos llamarlas «convencionales» habrá de entenderse por ello lo mentado en el término *cum-venire*: el frágil y temporal ajuste entre las necesidades humanas y el «obsequio» de posibilidades por parte de las cosas. Y, por último, se tiene confianza en ese ajuste porque en él se anticipa tácitamente la dimensión de sentido de una «región». Por vía alusiva (y no como si se mentaran con ello potencias míticas), y de acuerdo con viejas tradiciones (cf. p.e. el *Gorgias* platónico), Heidegger llama a esa opacidad retráctil tierra; a la medida que da apertura y sazón, cielo (concavidad en la que han lugar constelaciones); a los seres que soportan esas necesidades ambiguas (pues son ellas quienes les permiten, a la vez, estar en el mundo y estar a la muerte, siempre «pudiendo ser», sin ser nunca «por entero»: no hay ser entero), mortales; y a los portadores de las dimensiones de sentido regional, seres divinos. El juego —epocalmente mudable— de estas cuatro remisiones (no «cosas», sino respectos tejidos por las cosas) es el Mundo, abierto en esa «cuadratura» (*Geviert*<sup>38</sup>; el término viene del lenguaje arquitectónico y recuerda, p.e., a la planta «en cruz» de una iglesia: hincada en la tierra, desde y contra la cual tiene lugar su «alzado» hacia el cielo, al cual remeda con la curvatura de sus bóvedas; lugar íntimo del sacrificio, en el que se corresponden y mutuamente se entregan —guardando las distancias— lo mortal y lo divino). El arte es el modo privilegiado de instaurar ese juego de espaciamentos, esa verdad como *alétheia*. Y lo es porque la «armonía» (de donde el lat. *ars*), al sacar a la luz una obra como encrucijada del cuádruple respecto, hace presentir a la vez (nunca «ver» o «dominar») el ocultamiento o «tachadura» del ser, indomitable e indisponible tras la donación, tras el (nunca perfecto) lograrse de la obra.

<sup>38</sup> Cf. *Erläuterungen zur Hölderlins Dichtung* (EHD), Frankfurt/M., 1981<sup>5</sup>, pp. 170 ss. (Hay tr. *Interpretaciones sobre (sic!) la poesía de Hölderlin*, de J.M. Valverde, Barcelona, 1983.) Véase además VA II, 23-25, 50-52.

Dos puntos importantes hay que resaltar aquí. Primero, el «ser» no es mentado exclusivamente por la «tierra», pues ésta también «sale a la luz» (palpamos la impenetrabilidad de la columna, vemos la sombra que su opacidad proyecta). Tampoco la luminosidad del «cielo» agota el «ser», justo porque nada sería sin su oposición-coincidencia con la tierra: el cielo se «hunde», es penetrable; y por ello, paradójicamente, nunca es «aferrable», conceptualizable: deja ver, «despeja» (al igual que un «claro» o despejamiento: *Lichtung*) sin que él mismo sea nunca accesible directamente, sino sólo «de soslayo» (esto fue entrevisto por Kant al hacer de la extraña y contradictoria «intuición formal» de la Estética trascendental algo nunca intuible de suyo, sino siempre y sólo como condición de posibilidad, o sea y literalmente: como «espacio» o «tiempo»; no una «cosa», sino nada: *ens imaginarium*. En general, sería conveniente leer a Heidegger desde los filósofos, en vez de despachar sus alusiones como metáforas «místicas»). Lo mismo ocurre con los «mortales: ellos —seres «técnicos» y «temporales»— no advierten sus necesidades, o sea las «faltas» que se adensan como la falta (la muerte), en un supuesto «interior» (el alma o la psique: un «mundo» por de dentro que «copiaría» más o menos bien el mundo «de fuera»). Eso es pura fantasmagoría. La falta se aprecia en las cosas por el mortal trabajadas (los ejemplos de Heidegger —como en Rilke— remiten siempre a «artefactos», nunca a cosas «naturales»). El mortal está siempre, literalmente, «fuera de sí», sin poder recogerse íntegramente desde sus cosas o propiedades (por eso se cubre falazmente con el manto soñado de la identidad autorreferencial). Y lo «divino», en «sí mismo» considerado, no es nada: también la dimensión que abre los sentidos y senderos de la vida se da siempre «fuera», y no como una redonda y *sensu stricto* «repelente» *causa sui* (cf. ID); se da en el sacrificio, donde se recogen las tradiciones y costumbres de un pueblo histórico (algo que el cristianismo entrevió, al hacer de su dios una amorosa e íntegra «entrega» al mundo). Y en suma: el «ser» tampoco es el Mundo (contra la interpretación de E. Fink); éste es siempre una «manera», acontecida históricamente, de ser. Ni menos es el «ser» algo extramundano, algo así como un soporte (la «Sustancia» de verdad) o causa del Mundo, porque en cada «manera» se agota —a su manera— el ser, como un destino que se destina, que «acaece» (*Ereignis*). Tal es la radical interpretación heideggeriana del *dictum* aristotélico: «Lo ente se dice de muchas maneras». Y como en Aristóteles, esas maneras» vienen del ser (que no es género alguno) y tienen en cada caso una «referencia», un «destino»: la *ousía*, vista como la «reunión» o «asamblea» (irreductible con todo a un rasgo dominante: el *eidos* o *deútera ousía*) a la que llamamos «cosa»: los lugares en los que «se da» Mundo<sup>39</sup>.

<sup>39</sup> Véase *Die Kunst und der Raum*, ed. bilingüe al./fr., St. Gallen 1983<sup>2</sup>. Hay tr. de F. Duque, en prensa: *El arte y el espacio*, Barcelona, Serbal. Véase asimismo *Das Ding*, en VA.



Y en segundo lugar, el Mundo no es para el hombre (y menos el ser, o mejor el *Ereignis*, «modulado» de manera diversa en cada época). Y sin embargo, tampoco el hombre está nunca «dentro» del mundo, como el animal en su nicho ecológico. La relación es verdaderamente *sui generis*, y ha dado lugar a muchos malentendidos. A pesar de todas las «sendas perdidas» que Heidegger, con la Modernidad a la que al fin pertenece, ha recorrido, un aserto permanece, imperturbable: «Sólo hay [*gibt es*: se da] verdad en la medida en que el hombre es (*ist*), y mientras lo es»<sup>40</sup> La peor interpretación sería la «idealista»: la verdad como «propiedad» del hombre. La distinción de los verbos, y el entrecomillado del primero, ponen ya en guardia contra ese malentendido. El ser del hombre es el «ahí» (Da) del ser. Y a la inversa, el hombre sólo lo es de veras (e.d.: corresponde a su Dasein) en la «puesta en franquía» (*Erschlossenheit*: significa también «explotación» minera, a cielo abierto) de lo ente, a través de cuyo cuidado —y de la «procura» para con los otros— se desvela su ser como «cuidado» o «cura» (*Sorge*). De ahí la denominación ulterior (que sólo en la coloración «poética» se distingue de la de SuZ) del hombre como «pastor del ser» y «lugarteniente de la nada»<sup>41</sup>. El pastor reúne y guarda sus ovejas al igual que el hombre, con su hacer y su decir, recoge-y-distingue a lo ente de su dispersión y confusión. La «verdad del ser» (esto es: el ser mismo cuando no se lo extrae especulativamente como mera «causa» o condición del ente, sino como la retracción que hace aflorar, o sea: como la *physis* griega, de la que sería «ridículo» el querer nombrarla directamente, según Aristóteles (*Phys.* II,1)<sup>42</sup>, la verdad tout court «acaece» en y como el «ahí» del ser-hombre. En este sentido, el hombre pertenece a la verdad, y no a la inversa. Hay al menos dos maneras señaladas (en los tiempos «sombrios», Heidegger admitía también al «político» como fundador de ciudades y pueblos) de «hacer que sea la verdad» (*alétheuein*): la «técnica» (en el sentido lato del término, como *téchne*) y la «lingüística».

## 6. LA COPERTENENCIA DE PENSAR Y SER EN EL LENGUAJE Y LA PERTINENCIA DEL LENGUAJE PARA LA MISMIIDAD DE PENSAR Y SER.

Al ser en la verdad a él transferida» (y sólo en esa transferencia el ser «se da»; Heidegger no es —no quiere ser— judeocristiano), el hombre «responde» (corresponde y se responsabiliza) a y de esa verdad por el lenguaje<sup>43</sup>. Nuevo

<sup>40</sup> SuZ § 44 c, 226; SyT, 247.

<sup>41</sup> BH, 330 ss., 342; Hw, 287 ss.; ZSF, 419.

<sup>42</sup> Cf. *Vom Wesen und Begriff der Physis. Aristoteles Physik B, I*. En WM.

<sup>43</sup> Cf. *Was ist das - die Philosophie?*, Pfullingen, 19664, 23 s.; *Unterwegs zur Sprache* (UzS), Pfullingen, 1975<sup>5</sup>, 29 (hay tr.: *De camino al habla* de Y. Zimmermann, Barcelona, 1987).

embate al orgullo del hombre moderno: al igual que acontece con la técnica, el lenguaje no es algo «en las manos» del hombre, algo con lo que hacer lo que uno quiera. Ni medio ni «vehículo» de comunicación, el lenguaje es la «naturalidad» (la *physis*) del hombre <sup>44</sup>. Para empezar, un lenguaje es siempre histórico <sup>45</sup>: si queremos, un idiolecto a través del cual (*diá*) un pueblo religa vivos y muertos y los coliga con las cosas. No un «habla», sino «lo que permite» hablar (*lektón*). Todo lenguaje es pues, radicalmente, dialecto: «El dialecto (*Mundart*) no es sólo el lenguaje materno, sino a la vez y ante todo la madre del lenguaje» <sup>46</sup>. No es el hombre quien primariamente habla, sino el lenguaje: pero éste sólo habla —siempre de manera diversa— a través de una *Menschen-tum*, de un pueblo que históricamente se va constituyendo. El lenguaje es, así, el «lugar» de la reunión de lo ente: la «casa del ser» <sup>47</sup>. El lenguaje no se «usa»: se usan «maneras de hablar», *giros* y *tropos*; y normalmente se tiene por habla (*Rede*) lo que es cansina repetición de «dichos» (*Gerede*; SuZ § 34). Al lenguaje sólo cabe aludir indirectamente (al igual que en la «casa» se vive... y se muere; mas, al contrario de la casa, no hay «fuera» del lenguaje. El lenguaje no es el «exterior» de las cosas, sino *su* exterior: el modo en que éstas remiten —significantes— unas a otras). Esa mención alusiva, la más alta, es la poesía <sup>48</sup>. ¿Por qué? El poeta da nombre a lo sagrado: en cada palabra del poema reverbera *per absentiam* la integridad —y eso significa «sacralidad»— del lenguaje. En ella se reúnen tiempos y espacios. Por ella es el hombre *Augenblicks-stätte*: la «estación del instante». Y por eso todo decir poético es, con Hölderlin, *Andenken* <sup>49</sup>. *Andenken*, esto es: un «conmemorar», un vivificar lo aparentemente «muerto» (por usado sin parar mientes en ello, como una moneda gastada <sup>50</sup>: no un «recuerdo» de lo pasado, sino al contrario: una promesa enraizada de futuro. El poema abre vías, alamedas de la memoria. En el fondo, el poema sólo «habla» de una extraña «cosa»: de la ineludibilidad esquiva del ser, de la retracción de éste al darse (al igual que en la palabra está «íntegro» el lenguaje, mas sólo como el brillo de un foco —«hogar»: *Heimat*— para siempre perdido). El poema guarda (el) silencio: dice que todo (el Todo) no se puede decir (y menos, para sí mismo, como quien cree en un Dios sabelotodo en eterno coloquio consigo mismo). El poema es la guarda de la pérdida.

<sup>44</sup> UzS, 9.

<sup>45</sup> UzS, 253.

<sup>46</sup> *Sprache und Heimat*, en AED, 156.

<sup>47</sup> Véanse BH 313, 333, 358 s., 361; VA III, 23 s.; UzS 156, 255; SvG, 161.

<sup>48</sup> Cf. EHD, *passim*; también UzS, 66 ss.

<sup>49</sup> Cf. el ensayo homónimo en EHD, malamente vertido en español como «Recuerdo».

<sup>50</sup> Cf. Nietzsche, *Verdad y mentira en sentido extramoral*.

## 7. EL PENSAR TAUTOLÓGICO

También el pensador (ya no el «filósofo») alude a esta pérdida del ser: al ser como pérdida... de sí mismo. El «abandono» moderno del ser no se «remedia» capturándolo de nuevo (no hay «nada» que capturar), sino reconociendo que el ser mismo es abandono, olvido, y que sólo gracias a esa retirada (*Entzug*) los entes son y el hombre existe. Ahora puede quizá empezar a entenderse aquel dictum aparentemente idealista: «Sólo hay verdad en la medida en que el hombre es, y mientras es.» El pensador no despierta del olvido (como hiciera el «despertador» Hume con el buen Kant), sino que despierta al olvido<sup>51</sup>. Así es, como al cabo de su camino del pensar, «traduce» Heidegger aquella frase: «En la medida en que ser y tiempo sólo hay en el acaecer-propicio (*im Ereignen*), esto entraña el carácter-de-propio (*das Eigentümliche*: «la peculiaridad») de que ese acaecer lleva al hombre a lo que le es propio; al hombre: aquél que se percata del ser al inmorar en el tiempo propio. Así apropiado, el hombre pertenece al *Ereignis*»<sup>52</sup>. Sólo así el pensar deja de ser considerado a su vez como una «propiedad» en manos del hombre (o en manos del Ser-Dios, y repartida luego por «participación»; tanto da), para acercarse a él como ámbito memorante y agradecido de una donación graciosa<sup>53</sup>... no dada por Nada ni por Nadie (al contrario, hombres y «dioses» se dan en él). Aquí no queda ya, al parecer, sino pensar lo que Parménides dijo —quizá *sans le savoir*—: «Pues lo mismo hay para el pensar y para el ser.» Dos ramas de lo mismo. El pensar ya no «habla» de otras cosas. Ni siquiera habla de «cosas»: dice lo Mismo. Por vía bien distinta a la de la lógica desenmascarada por el *Tractatus* de Wittgenstein (digamos, por «exceso» y no por «defecto»), el pensar de Heidegger desemboca explícitamente en la tautología<sup>54</sup>.

«¿Qué queda por decir? Sólo esto: El acaecimiento propicio acaece propicio —*Das Ereignis ereignet*. Adviértase con todo que esto no es exactamente una tautología, sino un anacoluto en el que se «echa en falta» algo. Si hubiera usado «correctamente» su lengua, Heidegger habría tenido que decir: *Das Ereignis ereignet sich*. No es una «falta», aunque apunte a la falta. El «acaecer» es puramente transitivo, no reflexivo (F.D.)— Con esto, partiendo de lo mismo, nos referimos a lo mismo y apuntamos a lo mismo. En apariencia, esto nada dice».<sup>55</sup>

Al lector curioso y mortal dejamos el cuidado de considerar —tras tantas vueltas— si esto en verdad «nada» dice, y si esa nada es una nadería.

<sup>51</sup> Cf. Protocolo de *Zeit und Sein*, en ZSD, 32, 44.

<sup>52</sup> *Ibidem*, 24.

<sup>53</sup> Cf. WhD, 134 ss.

<sup>54</sup> KTS, en WM, 479; UzS 10, 30.

<sup>55</sup> ZSD, 24 ss.

## SIGLAS UTILIZADAS

G.A.	<i>Martin Heidegger Gesamtausgabe</i>	KTS	<i>Kants These über das Sein</i>
AED	<i>Aus der Erfahrung des Denkens</i>	SuZ	<i>Sein und Zeit</i>
BH	<i>Brief über den Humanismus</i>	SvG	<i>Der Satz vom Grund</i>
BPh	<i>Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)</i>	SyT	<i>Ser y tiempo</i>
EHD	<i>Erläuterungen zur Hölderlins Dichtung</i>	TK	<i>Die Technik und die Kehre</i>
FñT	<i>Die Frage nach der Technik</i>	ÜdM	<i>Überwindung der Metaphysik</i>
Hw	<i>Holzwege.</i>	Urs.	<i>Der Ursprung des Kunstwerkes</i>
ID	<i>Identität und Differenz</i>	UzS	<i>Unterwegs zur Sprache</i>
KM	<i>Kant und das Problem der Metaphysik</i>	VA	<i>Vorträge und Aufsätze</i>
KR	<i>Die Kunst und der Raum</i>	WhD	<i>Was heisst Denken?</i>
		WiM?	<i>Was ist Metaphysik?</i>
		WM	<i>Wegmarken</i>
		WiPh?	<i>Was ist das - die Philosophie?</i>
		ZSD	<i>Zur Sache des Denkens</i>
		ZSF	<i>Zur Seinsfrage</i>